ENCYCLOPÉDIE PHILOSOPHIQUE UNIVERSELLE

Publié sous la direction d'André Jacob

FONDS POUR L'ÉDITION DES MANUSCRITS
FB A00091
ARTI. B625T
-b
BIBLIOTHÈQUE

I

L'UNIVERS PHILOSOPHIQUE

VOLUME DIRIGÉ PAR
ANDRÉ JACOB

Secrétaire de rédaction
Tony Brachet

Révision générale
Reynal Sorel

PRÉFACE DE PAUL RICŒUR

1ère édition 1989
[Paris 1998
4e éd. 2000

OUVRAGE PUBLIÉ AVEC LE CONCOURS
DU CENTRE NATIONAL DES LETTRES

PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE

THERAVĀDA : LA TRADITION D'ASIE DU SUD-EST

La pensée bouddhique *(dhammavinaya)* originelle se présentait sous la double facette de la « doctrine » *(dhamma)* et de la « discipline monastique » *(vinaya)*. La doctrine conduisait à l'élaboration d'une discipline et la discipline avait à son tour pour objectif de permettre la libération définie par la doctrine. L'histoire du bouddhisme est pour une part écrite — sinon réellement constituée — par l'évolution des rapports de préséance de l'une sur l'autre.

Dans le bouddhisme ancien, les *nikāya* — « ordres religieux » ou « sectes » — sont délimités par leur discipline et, notamment, par leur rituel d'ordination qui joue le rôle de critère d'appartenance et d'exclusion d'autant plus facilement objectivable qu'il entraîne la possibilité — ou l'impossibilité — de réaliser ensemble les actes fondateurs et constitutifs de la communauté monastique, les *saṅghakamma*. Mais, par la suite, le contour des Ecoles devient beaucoup plus flou et fluctuant. Il dépend moins de rituels figés par des formules que de théories en mouvement conditionnées non plus seulement par la lettre et la discipline canoniques mais par leur interprétation, elle-même beaucoup plus soumise aux contingences du contexte socioculturel du lieu et du moment. En soi et *grosso modo*, il y a donc deux manières d'appréhender le rapport entre les Ecritures et les Traditions, l'une qui privilégie les critères doctrinaux, l'autre, les critères disciplinaires. Mais les risques de perception aberrante sont grands parce que l'identité disciplinaire des groupes ne recouvrait pas toujours entièrement ou exclusivement leur identité doctrinale et que ces groupes composés de moines ont généralement eu tendance à se démarquer surtout par leur observance de la discipline alors que, avec d'ailleurs la plupart des mouvements bouddhistes d'aujourd'hui, nous aurions plutôt tendance à mettre actuellement en avant leurs prises de position doctrinale.

Jusqu'au XIX^e^ siècle, l'histoire des idées dans le bouddhisme d'Asie du Sud-Est est difficile à écrire. Les disputes sectaires dont les bruits nous sont parvenus portaient plutôt sur des questions d'orthopraxie monastique, dont les critères sont faciles à poser, que sur des points d'orthodoxie doctrinale, dont l'intérêt pratique n'était pas si évident. La primauté donnée à l'ascèse sur l'étude, à la pratique sur la théorie, impliquait la mise en œuvre d'un critère pragmatique d'herméneutique : était essentiel et correct ce qui aboutissait à un résultat spirituel immédiat plutôt que ce qui était conforme à un jeu scolastique d'idées. Autrement dit, était priviligié l'exercice pratique qui entraînait une libération perceptible plutôt que le système spéculatif dont tous les éléments et l'articulation passaient pour canonique.

Ceci étant posé, quelles images avons-nous des origines du Bouddhisme Theravāda d'Asie du Sud-Est ? L'histoire de la transmission des sectes indiennes dans la péninsule indochinoise est encore à faire, à supposer qu'elle puisse jamais l'être. On ignorera probablement toujours l'identité de la plupart des écoles de *vinaya* (ou *nikāya*) de la péninsule au cours du premier millénaire. Aucun nom n'a été conservé. Le danger existe donc, non pas de simplifier, ce qui est inévitable, mais de réduire abusivement la communauté traditionnelle aux deux seuls grands courants connus du Theravāda : le Mahāvihāra et les *nikāya* non-mahāvihāravāsin. D'autres écoles ou factions dérivées d'eux, peut-être tout aussi importantes, ont pu disparaître en laissant des traces qu'on ne sait pas interpréter correctement. Cela dit, aussi loin qu'on puisse historiquement remonter, soit en gros à l'époque de l'arrivée des Thaïs dans la péninsule (XI^e^-XIII^e^ s.), l'étude des documents connus montre essentiellement la prédominance d'une tradition unique reliée au Theravāda des Môns, apparemment suivie par une communauté hybride où ascètes et brâhmanes bouddhistes côtoient les *bhikkhu*, et en butte, surtout dès le XV^e^ siècle, à l'orthodoxie du Mahāvihāra. Dans l'état actuel des recherches, voici comment il semble permis de schématiser les filiations du Theravāda : 1) - la tradition du Mahāvihāra, 2) - les traditions non-mahāvihāravāsin. Nous n'exposerons pas ici la problématique des rapports entre l'Ecriture et la Tradition dans le mouvement qui est devenu au XII^e^ siècle l'orthodoxie du Theravāda — celui du Mahāvihāra — puisque ses thèses sont assez bien connues. Nous mettrons l'accent, d'une part, sur les traditions du Theravāda non-mahāvihāravāsin jusqu'ici non étudiées en tant que telles et en voie de disparition (F. Bizot), d'autre part, sur les traditions du Mahāvihāra réactivées et développées depuis le milieu du XIX^e^ siècle sous l'impact culturel de l'Occident (L. Gabaude).

I - Les courants non-mahihāravāsin

La pensée bouddhique traditionnelle en Asie du Sud-Est relève du Theravāda, c'est-à-dire du Petit Véhicule ou Hīnayāna, en dépit de développements tantriques importants — peut-être témoins d'échanges avec un ancien tantrisme śivaïte — et d'une interprétation ésotérique de la parole du Bouddha qui la rapprochent du Grand Véhicule. Elle contient aussi, inextricablement mêlées, un ensemble de valeurs mal définies, mais comparables aux scénarios de renaissance symbolique qui caractérisent les rites initiatiques du brahmanisme védisant. Fondamentalement, elle appartient au Theravāda par son canon — les « Trois Corbeilles » *(Tipiṭaka)* de langue pāli et les commentaires officiels — et par sa tradition d'*upasampadā* (= l'ordination plénière) qui est celle des manuels pāli *(Kammavācā)*.

Au Cambodge et dans les pays de langue thaïe, son enseignement s'est développé à partir de sources communes immémoriales et d'un important corpus littéraire en langue vernaculaire. Des textes doctrinaux comme le *Dhammatrai*, le *Dhammajhān*, le *Braḥ Guṇ Kèv Piṭak* en khmer, ou le *Pavarabandha*, le *Traisām*, le *Saddāvimalā* en thaï, lui apportent l'indispensable fondement théorique et mythique. Ils sont le plus souvent exposés par le Buddha à l'adresse de quelques-uns de ses disciples, célèbres comme Ānanda et Kassapa, ou inconnus comme le Thera Kālena. D'autre part, les formulaires pāli de la *pabbajjā* (= l'accession à l'ordre, premier degré de l'ordination monastique), transmettent une tradition particulière de *Vinaya*, différente de celle du Mahāvihāra, dont l'origine remonte au bouddhisme d'un des plus anciens royaumes d'Indochine, celui des Môns de Dvāravatī (VI^e^-XII^e^ siècles), dans la plaine centrale de la péninsule et donc à des usages antérieurs aux premiers contacts avec le Theravāda réformé à Ceylan en 1165 par le roi Parākramabāhu.

Trois *nikāya* avaient jusque-là composé le Theravāda cingalais : le Mahāvihāra [1], l'Abhayagirivihāra, le Jetavanavihāra. Leurs adeptes suivaient peut-être des traditions distinctes d'ordination *(pabbajjā* et *upasampadā)* mais partageaient le même canon, avec seulement certaines variations. Les Abhayagirivāsin n'ont jamais utilisé de recensions du Tripiṭaka en sanscrit. En revanche, il est certain qu'en plus des textes canoniques pāli, la faction

mahāyāniste utilisait aussi des textes du Mahāyāna sanscrit, comme la Prajñāpāramitā.

Une entente identique était aussi observée en Inde où les *bhikṣu* d'écoles différentes vivaient généralement en parfaite harmonie. Dans la première moitié du VII[e] siècle, le pèlerin chinois Hiuan-tsang y recense les religieux bouddhistes en huit catégories, parmi lesquels il distingue les Sthavira proprement dits des Mahāyānasthavira, ces derniers étant influencés par les théories mahāyānistes mais distingués par lui des adeptes du Mahāyāna. Il rencontra des Mahāyānasthavira, c'est-à-dire des Theravādin non-mahāvihāravāsin et plus probablement des Abhayagirivāsin ou du moins une secte apparemment très proche, à Bodh-Gayā, dans un monastère construit là par un roi cingalais, au Kalinga, à Bhārukaccha et au Surāstra. Ces moines pouvaient venir de Ceylan, mais il n'est pas interdit de penser qu'ils aient appartenu à des communautés remontant aux premiers développements du Theravāda en Inde qui y aurait subi le même type d'influence et les mêmes divisions qu'à Ceylan. En Asie du Sud-Est, le Theravāda est certes formellement attesté par différents témoignages comme les fragments de textes du canon pāli trouvés dans les anciens royaumes pyū de Śrikṣetra (VI[e]-IX[e] s.) — situé dans la Basse Vallée de l'Irawadi — et môn de Dvāravatī, ou sur la stèle mahāyāniste de la fin du VIII[e] siècle exhumée dans le centre de Java mais attribuée à l'Abhayagirivihāra. Cependant, les principaux foyers du bouddhisme s'y sont toujours développés dans un environnement religieux des plus variés où Hīnayāna, Mahāyāṇa et tantrisme sont mêlés au brahmanisme et aux cultes locaux.

A cause de son orthodoxie exclusive, on peut penser que le Mahāvihāra ne s'implanta durablement que dans les contrées où il put conserver et imposer la pureté de sa doctrine et de ses sources. Inversement, les *nikāya* non-mahāvihāravāsin purent aisément se développer partout, acceptant les nouvelles influences religieuses du milieu auxquelles ils étaient par nature sensibles. Là où le Theravāda sort de l'orthodoxie, il est par conséquent normal de penser à des sectes non-mahāvihāravāsin, c'est-à-dire à des Theravādin adeptes du Mahāyāna, de filiation indienne ou cingalaise, du type de celles qui représentèrent pendant plus d'un millénaire la tendance tolérante et ouverte du Theravāda. Cependant, l'enseignement des traditions hybrides de l'Asie du Sud-Est n'a pas nécessairement coïncidé avec celui de l'Abhayagirivihāra ou du Jetavana cingalais, soumis aux influences mahāyanistes du moment dans l'île. Il dut refléter aussi certains aspects des doctrines non-theravādin de la péninsule, celles des grands centres mahāyānistes de l'époque — le royaume d'Angkor et celui des mers du Sud qu'il est d'usage d'appeler Śrīvijaya en dépit de l'obscurité qui règne sur son éventuel emplacement, voire sur sa véritable existence — ou des mouvements religieux importants qui marquèrent le premier millénaire, comme peut-être les Sarvāstivādin ou les Mūlasarvastivādin.

A / Une tradition de Paṅsukūlika

Il ressort qu'un des aspects les plus éloquents de la pensée bouddhique traditionnelle est déjà signalé au début du V[e] siècle à Ceylan par Fa-hien. Le pèlerin chinois rapporte à l'occasion de la procession annuelle de la dent du Bouddha, qu'un sermon solennel était prononcé en louange au Bodhisattva qui avait, au cours des existences, offert ses propres yeux à un aveugle, sa chair pour délivrer une colombe, son corps à un tigre affamé. Les exemples du don intérieur *(ajjhatikadāna)* et du don de la vie cités dans ce sermon illustrent la première des dix perfections *(dānapāramitā)* et sont plus particulièrement extraits de sūtra non-theravādin en sanscrit, notamment de la *Jātakamālā* et de la *Mahāprajñāpārāmitā*.

Par ailleurs, deux des sept tableaux en terre cuite et en stuc (VII[e]-IX[e] siècles) du stupa du Vat Chula Pathom provenant de Dvāravatī sont aussi un éloge du don de soi-même : le Bodhisattva y est respectivement une tortue qui se laisse manger par des marchands sur le point de mourir de faim et un éléphant qui s'offre en nourriture à une foule errante affamée. Ils font ressortir la même importance accordée aux vies antérieures du Bouddha et au don de soi-même que dans toutes les îles des mers du Sud où Yi-tsing signale que la *Jātakamālā* était récitée par les prêtres et les laïcs. La religion de Java fut marquée au X[e] siècle par la production de traités en javanais émanant à la fois du bouddhisme et du śivaïsme et relevant en partie du Mahāyāna et du Mantrāyāna tantrique. La délivrance de l'adepte est obtenue par des pratiques bouddhiques et śivaïtes complémentaires. La voie śivaïte est représentée par le yoga en six parties *(sadaṅgayoga)*, en gros tel qu'on le trouve exposé dans l'*Amrtanādopanisad*. La voie bouddhique appelée *paratrammārga*, avec le sens ici de « voie de la mort », fait référence au *Vyāghrījātaka* où Sutasoma sacrifie son corps à une tigresse affamée sur le point de dévorer ses petits.

L'histoire de Bubhukṣa, préservée à Bali et dont l'iconographie permet de faire remonter la vogue au XIV[e] siècle, semble constituer une illustration archétypale des prêtres bouddhistes et śivaïtes. Retiré en compagnie de son frère Bubhukṣa sur une montagne, le pieux śivaïte Gagaṅ Akiṅ se nourrit exclusivement de mets purs alors que Bubhukṣa dévore toutes les créatures tombées dans ses pièges. Un tigre blanc affamé, envoyé par les dieux pour mesurer leur progression sur la voie de la délivrance, demande à Gagaṅ Akiṅ le don de son corps. Celui-ci se dérobe mais Bubhukṣa, qui mangeait en réalité ses victimes pour leur permettre d'acquérir ainsi une renaissance favorable, se livre au fauve avec joie. La scène fait ressortir le double aspect du don de soi-même comme enseignement central de cette doctrine.

En Indochine occidentale, le don de soi-même se trouve pareillement érigé en un système philosophique complet relevant apparemment des vieilles communautés d'Araññavāsin ou « moines forestiers ». Yi-tsing rapporte que les habitants des royaumes de Śrīkṣetra, Laṅkasu (Pegu), Dvāravatī et Lin-yi (Champa) révèrent les Trois Joyaux et observent la pratique des « *dhūta* » *(dhūtaṅga)*, « exercices ascétiques » ou « moyens de purification ». Les textes en Khmer et en thaï exposent l'exercice des treize *dhutaṅga* avec les coutumes qui en dérivent et tout particulièrement du premier et du onzième : porter des vêtements faits de tissu de rebut *(paṅsukūlikaṅga)* et vivre dans les cimetières *(sosānikaṅga)*, lesquels fournissent ensemble la base symbolique d'une herméneutique du don de soi-même axée sur l'offrande de vêtements trouvés dans les cimetières.

Le canon pāli prescrit le port de *paṅsukūla*, c'est-à-dire de vêtements faits avec des tissus de rebut (Vin I 281, III 58). Le Bouddha lui-même était vêtu d'un *paṅsukūla* (Vin 28-29). Buddhaghosa, l'illustre commentateur du V[e] siècle, a donné maints détails sur les tissus de rebut que l'on peut utiliser (provenant d'un marché, d'un tas d'ordure, des couches d'une femme, etc.) et sur les trois catégories de moines qui en font usage : les stricts, qui se procurent

Leçon de lecture du tham au vat Xieng Da
(Photo Georges Condominas, 1961)

eux-mêmes leurs chiffons ; les modérés, qui prennent les chiffons abandonnés à leur intention ; les relâchés, qui acceptent les chiffons déposés à leurs pieds (Vsm 62-64). Mais dans les traditions hybrides d'Asie du Sud-Est, ces tissus sont essentiellement composés de linceuls et la manière de se les approprier est toujours une opération rituelle qui conduit simultanément le donateur et le bénéficiaire à une renaissance initiatique. Le Paṅsukūlika est non seulement « celui qui se vêt de *paṅsukūla* » ; mais aussi « celui qui pratique le Paṅsukūla » ; en khmer comme en thaï, le pāli *paṅsukūla* n'a pas seulement le sens de chiffon de rebut, mais désigne un rite et une méditation.

Le rite repose sur le don du linceul nécessaire au moine Paṅsukūlika. Il s'opère au nom du défunt dont la situation, entre deux existences, est comparée à celle de l'être en gestation. Le tissu, le *paṅsukūla*, autrement dit l'habit monastique, symbolise à la fois les enveloppes du mort et de l'embryon : en retirant le drap du cadavre, le moine dégage le nouveau-né. Il faut noter, toutefois, qu'une personne vivante peut tenir lieu de cadavre et offrir pareillement un « linceul » ou *paṅsukūla*. Le bonze récite les formules funéraires conventionnelles en recevant l'offrande. Le donateur peut prendre la position allongée du cadavre, ou recroquevillée de l'embryon, à l'intérieur d'un pavillon cinéraire placé au centre d'un labyrinthe. Le tissu blanc, ou un équipement monastique complet comprenant une sébile, une musette et un habit — dont les sept pièces sont associées, soit aux épaisseurs et aux attaches du linceul, soit à l'amnios, au placenta, au cordon ombilical, etc. — est déplié sur lui, et des offrandes (encens, fleurs, riz éclaté, etc.) sont placées dans les replis du tissu.

En pays thaï comme en pays khmer, on dit « dépouiller », « écorcher » pour désigner le rite de Paṅsukūla, et les textes expliquent que « Le maître compare la robe et le manteau à la peau qui enveloppe la forme corporelle ». Ainsi le sujet renaît-il, non pas après une simple mort rituelle, mais proprement à la suite d'un sacrifice volontaire au cours duquel peau et entrailles sont offertes à un *bhikkhu*. On sait que les *Jātaka* rapportent plusieurs exemples de l'offrande consentie par le Bodhisattva pour illustrer la *dānapāramitā*, la première des dix perfections, « l'extrême du don », celui de la vie. Par cette résolution des Bodhisatta d'aider les créatures dans leur lutte contre la douleur et leur quête d'évasion du cycle sans fin, ils sont amenés à pratiquer le « don des yeux », le « don de la chair », le « don de la tête », le « don du corps », le « don de la moelle et du cerveau », et exaltent de façon éloquente le don « intérieur », « personnel » *(ajjhatikadāna)*. *Ajjhattika* est la forme pāli de *ādhyātmika* « relatif à soi-même *(ātman)* », et il s'agit bien du don de soi-même, dans le sens fort de l'image — ce « dépècement », cet « écorchement » impliquant le don suprême. Au Cambodge et au Siam, certains dévots exprimaient leur volonté d'être offerts en pâture aux oiseaux ou abandonnés en forêt aux carnassiers immédiatement après leur décès. Ce procédé d'exposition du corps en forêt a été décrit à Angkor, à la fin du XII[e] siècle, par le Chinois Cheou Ta-Kouan avec une forte implication religieuse, peut-être bouddhique. Jusqu'au XX[e] siècle, les meilleurs morceaux du défunt étaient découpés en lanières avant la crémation puis offerts aux vautours et aux chiens de pagode sur des plateaux. L'écorchement rituel était associé à celui du corps d'un futur Bouddha.

Dans le rite d'offrande du Paṅsukūla, ce n'est pas seulement l'instinct vorace des créatures que satisfait, dans son élan oblatif, le fidèle qui fait don de son corps, mais l'aspiration non moins ardente d'un *bhikkhu* à la libération des facteurs d'existence. En effet, le rite est aussi accompli en faveur du moine. Pour lui, c'est non seulement le moyen d'honorer son vœu de Paṅsukūlika ou d'acquérir des mérites en faisant renaître un fidèle, mais une approche de la mort, une méditation sur la douleur, l'impermanence, l'impersonnalité. Les prières du *bhikkhu* sont doubles : celles concernant le rite proprement dit et celles des méditations sur l'horreur *(asubha)*. Les thèmes ou exercices *(kammaṭṭhāna)* de cette méditation sont les évocations de l'horrible, sur la base de son propre corps figurant l'horreur. Les textes donnent une description en treize termes des aspects du cadavre sur lesquels le *bhikkhu* doit se concentrer : crevé, tumescent, bleuâtre, putréfié, dilacéré, haché, dévoré, épars, sanguinolent, mangé aux vers, à l'état de squelette, à l'état de terre, à l'état d'espace. Parallèlement, ils enseignent une liste de treize « dispositions mauvaises » ou « facteurs d'existence » *(pāpadhamma)* : le doute sceptique, les vues fausses, l'orgueil, la colère, la convoitise, l'avarice, les troubles de conscience, la bassesse, la langueur, le manque de pudeur, le manque de crainte morale, l'agitation, l'égarement. Le rejet de ces treize attaches est le fruit des méditations du Paṅsukūla qui conduisent aux états supramondains *(lokuttaradhamma)*. Le *bhikkhu* qui opère le rite, doit maîtriser son souffle en un point de concentration qu'il déplace du nez au nombril, du nez au cœur, du nez à la poitrine, du nez au cou. Ce trajet intérieur met en jeu une technique du souffle en rétention, autrement dit la « respiration embryonnaire », qui met le sujet dans une situation semblable à celle de l'embryon dans la matrice.

Cette particularité de moines habillés de *paṅsukūla* provenant d'un mort, c'est-à-dire de vêtements qui sont à la fois linceul et matrice, fournit un critère qui distingue assez bien l'ensemble des pratiques et des croyances des communautés religieuses et laïques d'Asie du Sud-Est, sauf en Birmanie où le rite n'est pour ainsi dire plus pratiqué.

Il est aujourd'hui difficile de juger de son importance historique. Cette tradition de Paṅsukūlika ne fut probablement au départ qu'un courant parmi d'autres. Mais il semble avoir notoirement marqué la pensée des communautés de la région en s'associant à une herméneutique de l'habit monastique pourvu des caractères de l'inconditionné : les trois vêtements sont comparés aux trois Corbeilles et les particularités de leur confection (doublures, coutures, parties diverses) aux caractéristiques qui définissent l'état d'Arahant. Les sources de cette spécialisation sont peut-être les thèses d'une des plus vieilles hérésies cingalaises, celles soutenues par les moines de la secte des Paṅsukūlika. Rien n'a cependant été conservé sur la doctrine de cette école qui aurait été liée à l'Abhayagirivihāra avant de s'en séparer en 877. Certes, il est normal de penser que les Paṅsukūlika axaient tout particulièrement leurs croyances sur la possession d'un *paṅsukūla*. Toutefois, leurs exercices de méditation ne furent pas nécessairement identiques au yoga des bouddhistes d'Asie du Sud-Est, ni même peut-être fondés sur la même symbolique obstétrique. On ne relève aucune trace significative de celle-ci dans l'île. En revanche, on y a trouvé des manuels de yoga rédigés en pāli et en cingalais, adressés au Yogāvacara, « celui qui pratique le yoga ». Mais l'origine de ces textes se situe probablement en Asie du Sud-Est, car ils ne semblent pas appartenir à des croyances antérieures à l'introduction du Syāmanikāya en 1750.

B / Le yoga du Yogāvacara

En tant que technique de maîtrise du corps et de l'esprit, le yoga, dont les moyens fondamentaux sont la régulation du souffle *(prāṇāyāma)* et la méditation *(dhyāna)*, appartient au bouddhisme comme au brahmanisme ancien et à l'hindouisme qui ont en commun les mêmes spéculations psychologiques et cosmophysiologiques. Mais les écoles bouddhiques anciennes développèrent une théorie du salut fondée sur des techniques psychiques spécifiquement bouddhiques, comprenant notamment des listes de sujets d'exercice mental *(kammaṭṭhān)*, dont l'application fait aboutir à l'état d'arahant, après le franchissement progressif des états supramondains *(lokuttara)*.

Ces techniques recouvrent imparfaitement le yoga du Yogāvacara. En premier lieu, les étapes de formation sont dans celui-ci comparables à celles du brahmanisme orthodoxe, les unes ayant valeur purement rituelle (naissance, puberté, mariage), les autres n'étant franchies qu'après une période d'initiation du candidat. Ces différentes étapes, ou « stades de vie » sont autant de cérémonies dirigées par un maître pouvant être religieux ou laïc. Ils préparent à la maîtrise d'une technique d'« exercices d'inspection » *(vipassanākammaṭṭhān)*, lumière intuitive dirigée sur l'examen des phénomènes corporels et mentaux de l'existence. Ces opérations psychiques sont accompagnées par la prononciation de formules qui mettent le Yogāvacara en relation, d'une part avec l'essence de la doctrine, d'autre part avec les éléments anatomo-physiologiques du corps, corrélation comparable aux opérations mises en œuvre par les sectes bouddhiques relativement tardives et prescrites dans les ouvrages du tantrisme. Comme dans ce dernier, les textes ont une double signification qui permet d'établir une distinction entre un sens extérieur et un sens intérieur occulte. Leur enseignement s'adresse autant au laïque qu'au religieux. Il est perçu comme une méthode de salut rapide, offrant au fidèle un raccourci menant directement au Nibbāna après la mort.

Les principaux éléments d'une cosmophysiologie pneumatique, où le corps comporte les mêmes éléments que ceux qui composent l'univers — terre, eau, feu, espace, étoiles, soleil, montagnes, océans, etc. (cf. parallèlement, *Śiva-Samhitā* II, 1-5) —, s'y trouvent exposés, selon l'anatomie du yoga ou du tantrisme qui voit dans la colonne vertébrale l'équivalent microcosmique de la montagne Sumeru, autour de l'axe de laquelle s'organise la circulation du souffle par des canaux axiaux et afférents : *iḍa, piṅgala, saṅkhinī*, etc. Dans ces descriptions techniques, à l'instar des Yogasūtra ou de la Bhagavadgītā, les manuels indochinois ne mentionnent pas la *kuṇḍalinī*. A l'éveil de cette *kuṇḍalinī*, comparée dans les *Tantra* à un serpent qui déroule ses anneaux pour monter jusqu'au sommet de la tête et s'unir au seigneur conçu comme son époux, on a substitué la possession d'un « Joyau » *(ṭuoṅ kèv)* qu'il convient pareillement de faire sortir par le haut, le trajet du coccyx à la fontanelle étant désigné comme le « chemin du Nibbāna ». Toute l'activité du Yogāvacara est ainsi tendue vers un éveil comparable à celui de la *kuṇḍalinī*, ici celui du Joyau dont le siège est l'ombilic et qui symbolise la maîtrise suprême, c'est-à-dire, d'une certaine manière, le dépôt du soi dans l'être universel, le Dhamma, dont on est issu. En effet, ce sont les livres de la doctrine (*Tipiṭaka* = Dhamma) qui, sous forme de symboles littéraux comparables aux formules magiques du Mahāyāna *(dhāraṇī)*, gouvernent l'édification du corps immortel du Yogāvacara.

L'accent n'est pas mis sur l'importance du désir sexuel qui domine dans le tantrisme, non plus que sur cette possibilité pour l'adepte d'être « délivré-vivant » *(jīvanmukta)*, évoqué en Inde par l'union béatifique durable de Śiva et de sa *śakti*, ou si l'on préfère, de l'*ātman* et de la *kuṇḍalinī* avant la mort. L'ancien pneumatisme indien a été conservé, mais les mouvements du souffle sont décomposés en trois mobilisations : expiration *(asvāt)*, inspiration *(pasvāt)*, rétention *(nisvāt)*, comme dans l'*Amṛtanāda* ou *Amṛtabindu-Upaniṣad*, mais rarement signalés dans les autres recueils sanskrits relatifs aux techniques pneumatiques. Les sièges principaux du souffle sont exposés selon des listes variables : pointe du nez, base de la langue, épiglotte, sternum, nombril, coccyx. La circulation des souffles vitaux est associée à des séries originales d'exercices qui correspondent au rejet des attaches.

Les manuels donnent des listes qui définissent un ordre dans les étapes techniques de l'effort conduisant à la suppression définitive de la douleur. Voici, à titre d'exemple, une liste de ces catégories : 1. les cinq transports *(pīti)* . 2. les six paires *(yugala)* ; 3. les deux bien-être *(kāyasukha cittasukha)* ; 4. l'activité de conscience relative à la respiration *(ānapāsasati)* ; 5. les cinq absorptions *(jhāna)* ; 6. les dix fixations visuelles *(kasiṇa)* ; 7. les dix évocations de l'horrible ; 8. les dix rappels au souvenir *(anussati)* ; 9. les quatre habitations sublimes *(brahmavihāra)* ; 10. les quatre absorptions des sphères immatérielles *(arūpāvacara)* ; 11. le sentiment de dégoût pour la nourriture *(āhārapaṭikkūlasaññā)* ; 12. l'analyse des 4 éléments *(catudhātuvavathānam)*. De telles listes sont singulières et révèlent une tradition relevant de procédés qui ne sont décrits ni dans les traités de yoga, ni dans les ouvrages du bouddhisme tantrique, ni dans ceux du canon pāli. Le temps imparti à chaque exercice est ponctué par la chute régulière de boulettes de plomb fixées le long d'un cierge allumé devant la Yogāvacara et placé sur le bord d'une sébile remplie d'eau.

Les sujets d'exercice mental (*kammaṭṭhāna)* donnent lieu à des créations mentales *(bhāvanā)* conduites dans l'ordre

normal *(anuloma)* puis à rebours *(paṭiloma)*. Ils sont associés à diverses signes *(uggahanimitta, patibhaganimitta)* qui annoncent des sensations visuelles (couleurs, lumières), thermiques (chaud, froid), nerveuses (oppressions, tremblements), et des hallucinations (représentations cherchées aussi claires qu'une vision réelle) tout à fait comparables aux images mentionnées dans les textes hindous : « Le brouillard, la fumée, le soleil, le feu, le vent, les insectes phosphorescents, les éclairs, le cristal, la lune sont les aspects préliminaires qui produisent, dans le yoga, la manifestation du brahman » *(Śvetāśvatara-Upaniṣad)*. Ces réactions tactiles, visuelles, auditives, qui agissent en tant que stimuli psychiques, sont exposées en ces termes : le corps tremble, frissonne, tourbillonne, flotte, s'envole, bouillonne, etc. ; il perçoit le clignotement de la luciole, la clarté de l'étoile du matin, l'éclat du soleil, de la lune, des étoiles ; il éprouve des bourdonnements d'oreille, des sensations de froid, de chaud, de paix, de mollesse, de légèreté, de transparence, etc. ; il se divise en parties qui flottent et se perdent dans l'atmosphère ; son foie, son cœur, sont comme arrachés ; il s'identifie aux aspects du cadavre. L'esprit *(citta)* est distrait, concentré, léger ou heureux ; il éprouve de la compassion, de l'amour, etc. La pensée *(smāradī)* flotte, s'égare ou disparaît par moments. Comme dans l'*Amṛtanāda-Upaniṣad* encore, la conscience *(viññāna)* voit des couleurs — noir, bleu, rouge, gris, jaune, blanc, etc. — qui peuvent être brillantes, lumineuses, comme l'or, la pleine lune ou les nuages, etc. ; elle perçoit à l'extérieur, de loin comme de près, forêts, clairières, mont Sumeru, stupa *Culāmaṇī*, enceintes du monde, points cardinaux, séjours célestes et infernaux, atmosphère, Nibbāna ; ou encore fleurs, bougies ou lampes allumées, arc-en-ciel, vagues de l'océan. Ces aspects concomitants sont mis en relation avec la rétention du souffle dans la cavité de l'ombilic ou avec son déplacement dans les sièges pneumatiques. Les créations mentales *(bhāvanā)*, conjuguées à des répétitions de *mantra*, engendrent dans l'esprit des séries phénoménales choisies. Le déplacement du souffle entraîne le rejet des treizes attaches. Sa rétention dans le nombril est rendue possible par le fait que l'esprit *(citta)* s'éprend d'une passion ardente pour le Joyau qui s'y trouve ; la rétention du souffle est associée à la concentration de l'esprit en un seul point *(ekaggatacitta)*. Ces exercices, conjugués aux différentes absorptions *(jhāna)*, provoquent l'apparition d'une île au-delà de l'océan qu'il faut préalablement franchir. L'île est la Laṅkā des textes, c'est-à-dire la matrice mystique dans laquelle le Yogāvacara régresse pour atteindre l'état d'*arahant* et acquérir un corps immortel après la mort.

Le yoga du Yogāvacara est marqué, sinon défini, par des conceptions originales, dont les sources sont à la fois le bouddhisme et le brahmanisme, surtout lorsqu'ils sont influencés par les idées tantriques. L'essor exceptionnel de cette couleur spéciale qu'apporte le Tantrisme aux doctrines de quantité de tendances religieuses est connu. Toutefois, ce tantrisme local, fondé sur un ensemble de prescriptions rituelles, de comportements et de symboles, dominé par des séries d'exercices psychiques dont les lignes principales correspondent aux procédés décrits et reconnus par les instances officielles du Petit Véhicule, ressortit à un courant qui prend une place à part dans l'histoire du bouddhisme scolastique.

C / La théorie tantrisante des « Joyaux »

Son étude est particulièrement délicate lorsqu'elle débouche sur des idées religieuses qu'on ne s'attend pas à trouver chez des bouddhistes. Certes, dans le domaine de l'ascèse, il y a beaucoup de parentés et d'analogies entre les méthodes hindoues — combinant tantrisme et yoga — et le bouddhisme. On n'ignore pas non plus la communauté générale des techniques entre le bouddhisme et le yoga, bien antérieure à la rédaction des *Yogasūtra*. En revanche, la notion d'un principe immatériel indestructible, représenté dans l'iconographie et l'imagerie populaire par un petit globle diaphane appelé littéralement « globe de cristal » ou « Joyau » *(ṭuoṅ kèv)*, fait problème par rapport à l'orthodoxie. Ce Joyau représente un agent de l'immortalité dans l'être et n'est pas étranger aux croyances en un soi qui n'ont rien de commun ni avec la position officielle des églises theravādin sur l'insubstantialité ontologique de l'individu, ni avec ce que l'on sait plus généralement de l'enseignement des sectes du Petit Véhicule.

C'est dans les *Upaniṣad* que se trouvent le mieux évoquées certaines images du bouddhisme d'Indochine. La *Kāṭha-Upaniṣad* développe un récit où c'est Yama, le roi des morts, qui divulgue une doctrine de salut résultant de l'identité du soi individuel et du soi transcendant. Les textes du Cambodge et de Thaïlande consignent une affabulation analogue où Yama est aussi représenté comme le dépositaire du salut ; le Tathāgata lui a confié son enseignement basé sur la quête de la « lumière intérieure » qui nous habite sous la forme d'un ou plusieurs Joyaux. D'un côté, la révélation de Yama porte sur la syllabe OM, abrégé du triple *Veda* qui symbolise aussi l'*ātman*, le soi ; de l'autre, Yama envoie les Enfants-esprits (Cittakumāra et Cittakumāri) à la recherche des Joyaux symbolisés par les trois lettres MA A U(= forme inversée de A U MA d'où résulte la contraction phonétique OM), abrégé du *Tipiṭaka*. Quelle est la véritable nature de cette « lumière intérieure », principe immortel, source de la félicité, objet de la quête du Yogāvacara ?

Les textes vernaculaires sollicités sur ce point offrent des clichés répétitifs : l'être prend germe, le fidèle devient *bhikkhu*, le Yogāvacara pratique le Vipassanākammaṭṭhāna pour se saisir du (ou des) Joyau(x) ; une mère intérieure (i.e. un des agents du développement embryonnaire) indique le chemin menant au(x) Joyau(x), et cette mère est soit le Bouddha, soit un entité appelée « mérite » *(kosalā)* ; les Joyaux se trouvent dans les fleurs du figuier à cinq branches qui pousse au pays des Jambosiers (i.e. notre corps dans la matrice maternelle) ; l'accès aux Joyaux est placé sous la garde des oiseaux Indriya (i.e. les six facultés) qu'il faut combattre ; la lumière intérieure que répand le Joyau et qu'on perçoit les yeux fermés, s'étend jusqu'aux limites du monde, jusqu'aux paradis, jusqu'aux enfers (i.e. dans les dix directions) ; le Joyau fermement appréhendé ouvre la porte infranchissable du Nibbāna. Plusieurs équivalences interdisent toute définition univoque : il y a trois Joyaux, le Bouddha, le Dhamma, le Saṅgha ; il y a quatre Joyaux, les quatre moralités *(sīla)*, ou les quatre chemins *(magga)*, ou les quatre fruits *(phala)*, ou les quatre éléments *(dhātu)*, ou le cœur, le foie, la vésicule et l'enfant dans le ventre ; il y a cinq Joyaux, les cinq Bouddha, ou les cinq transports *(pīti)*, ou les cinq moralités *(sīla)*, ou les cinq lumières ou couleurs des cinq *pīti*, ou les cinq vertus (*guṇa* = du père, de la mère, du frère, du roi, du grū). Il est précisé qu'au cours des exercices d'ascèse, l'esprit du Yogāvacara s'éprend du Joyau situé dans le vide au milieu du nombril et que ce Joyau est le Dhamma ou le Bouddha.

Si au singulier « Joyau » est comme un équivalent de

l'*ātman* indestructible et lumineux, au pluriel, les « Joyaux » symbolisent les caractères fondamentaux qui s'acquièrent virtuellement par l'initiation et ne transmigrent pas sinon pour conduire au Nirvāna juste après la mort. Cette polysémie apparente reflète peut-être une hésitation des gloses qui aurait finalement conduit à un syncrétisme des conceptions du brahmanisme et du bouddhisme. Dans les versions khmères et thaïes du Rāmayāna indien, l'immortalité des héros siège dans ce Joyau caché qui n'est pas présenté comme le fruit des vertus bouddhiques. Mais dans l'enseignement du Yogāvacara, seul celui sorti vainqueur des épreuves initiatiques possède le Joyau intérieur qui passe uniquement d'un corps mortel à un corps immortel. Si l'initiation est ouverte à tous, ce Joyau n'est pas un trésor dont la jouissance est impartie à tous ; il est la cristallisation de l'absolu bouddhique que génèrent dans l'être les épreuves initiatiques. Chaque individu né au pays des jambosiers (= dans une matrice humaine) peut éveiller le Joyau en lui-même, et les textes en exaltent la quête personnelle. Ce principe essentiel n'est limité par aucune des trois caractéristiques de l'existence *(tilakkhaṇa)* et ne transmigre pas. Il est quelque chose d'essence immortelle, sis dans la nature humaine, dont l'origine est le Dhamma. La connaissance de ce siège individuel de l'identité suprême est pour chacun l'objet d'une conquête spirituelle à faire : il est à l'être ce que l'essence de la doctrine bouddhique est au fidèle et son existence immortelle se trouve liée à l'initiation.

Cette théorie tantrisante du Joyau recouvre donc l'OM des *Upaniṣad*, sans être défini comme un principe vital qui perdure dans l'être au fil des existences. L'*ātman* suprême ou brahman, est ici représenté par le Dhamma, principe spirituel, tant individuel que cosmique, en ses différents aspects (arbre du monde, lumière intérieure, etc.). En cela, il ne contredit pas la pensée indienne qui a toujours tenu le Dharma pour équivalent de l'Absolu. Source de tout ce qui est, il fait sortir de lui la pluralité des phénomènes par une évolution de type cosmogonique qui renvoie, dans la tradition hindoue comme dans le tantrisme indochinois, au mythe primordial de la création. Retourner au Dhamma originel, en substituant aux phénomènes changeants l'essence des choses enfouie en son tréfonds, et devenir Bouddha, tel est le principe de la libération du Yogāvacara par la quête du Joyau intérieur.

D / Un regressus initiatique

Le passage paradoxal dans l'inconditionné s'opère au moment de la mort, par cet interstice temporel et spatial privilégié où se confondent secrètement les virtualités de la vie et les modalités latentes de tous les possibles, là où s'immisce la vie embryonnaire, le seul lieu où l'inconditionné contacte le conditionné. La tradition présente ainsi le Joyau comme l'objet d'une expérience intra-utérine.

En tant que sotériologie, l'embryologie est une vieille conception indienne. Au Cambodge et en Thaïlande, la formation du fœtus est décrite en des termes et sous un jour qui attestent sur ce point une parfaite communauté d'idées avec l'Inde. Les Hindous affirment depuis fort longtemps que l'embryon dans la matrice a connaissance de l'acte bon et mauvais, contemple l'Impérissable, pense à la syllabe OM et se souvient de sa naissance précédente. Il aspire à la naissance pour se libérer du fruit de l'acte en s'appliquant au *Sāṃkhya-Yoga* et en méditant sur l'éternel brahman. Mais ayant atteint la porte de la matrice, il perd les facultés dont il jouissait grâce à cette situation privilégiée (cf. *Garbhopaniṣad*). On trouve cette même pensée soutenue en substance dans les textes d'Indochine, avec son corollaire : le désir d'acquérir l'usage des facultés de l'embryon et de bénéficier des mêmes avantages, mais sans risquer de les perdre dans le traumatisme de l'expulsion ; d'où l'opération d'un *regressus* initiatique dont le terme est une libération spirituelle, et non plus le résultat d'un processus organique. Une telle délivrance ne peut s'opérer qu'après la mort, où le composé psycho-physique *(nāma-rūpa)* de l'initié sortira vainqueur des épreuves rencontrées sur le chemin du Nibbāna indiqué par Yama, et cela grâce à la possession du Joyau. La bivalence du vêtement monastique — à la fois linceul et matrice — fait de la prise de froc un rite de passage : opération *in vitro* qui prépare à cette mort.

L'allégorie du figuier à cinq branches comme les thèmes afférents qui font accéder l'adepte au Nirvāna à la suite d'une transformation en embryon, pourraient tirer une partie de leur origine dans les coutumes autochtones. La signification symbolique des offrandes rituelles dans les rites de possession du Cambodge fait penser que les cultes primitifs se sont tout particulièrement servis de thèmes ordonnés autour d'une nouvelle naissance. La placentophagie des Khmers a son équivalent dans la conservation et le culte du placenta en Thaïlande et surtout en Indonésie. Ces thèmes anciens auraient été rejoints par les schémas obstétricaux des rites du brahmanismes introduits dès la première indianisation. L'hindouisme et le Mahāyāna en auraient peut-être été imprégnés à Angkor, comme le Theravāda non-mahāvihāravāsin des Môns dans les différents foyers de la culture de Dvāravatī.

II - Les courants modernes

Aux XIX[e] et XX[e] siècles, en Thaïlande, l'irruption de la nouvelle image du monde venue d'Occident, appelle, au-delà du souci d'authenticité disciplinaire et monastique, un renouveau de l'interprétation doctrinale : comment comprendre des Écritures qui impliquent une rationalité (cosmologie, magie, renaissances, esprits, etc.) que la science moderne semble récuser ? Comment intégrer l'image scientifique du monde nouveau avec le même succès que le bouddhisme ancien avait assimilé les conceptions « scientifiques » de l'époque ?

Les multiples réponses à ces besoins nouveaux peuvent être regroupées en deux tendances qui sont aussi deux étapes : dans la première, nous incluerons un mouvement qui, continuant de s'appuyer sur l'image ici classique du monde, a limité la portée de ses descriptions mythologisantes en restaurant la lettre et le sens primitif de l'Ecriture et de la Tradition selon le Mahāvihāra ; dans la seconde, nous présenterons une Ecole de pensée qui s'attache, sans renier l'étape précédente, à la dépasser.

A / La restitution de la lettre et du sens primitif

Grâce aux pouvoirs religieux puis séculier que ses positions de moine (1824-1852) et de roi (1852-1868) lui donnèrent successivement, celui que l'Occident a connu sous le nom de « Mongkut » put restaurer une observance plus stricte, fixer une rédaction du canon et réactiver son exégèse en fonction des exigences posées par sa compréhension de la nouvelle conception du monde.

Dès que le futur roi se fit moine, il chercha vainement un lien continu entre les rites, les pratiques, les méthodes des bonzes et ce que le Bouddha était censé avoir prescrit. Cependant, l'unité de l'Ecriture et de la Tradition lui sembla personnifiée par un moine de tradition mône, originaire de Pegu, en basse Birmanie. Sous sa conduite, il se

fit réordonner, adopta une stricte interprétation de la règle, tout en devenant un expert en pāli. Ainsi prit corps la secte élitiste des Dhammayutika ou « Thammayut », ceux qui « adhèrent au Damma », tandis que la majorité des moines était rejetée dans le Mahānikāya.

Le Prince Mongkut organisa une nouvelle collation du canon à partir de textes môns, cingalais et siamois. Il chercha en plus à le restituer au public. Au lieu d'une transcription en caractères « religieux » — de type khmer dans le Centre et lao dans le Nord et le Nord-est —, le texte serait donné en caractères siamois usuels. Mieux, il serait traduit en langue vernaculaire. Venant à point nommé, l'imprimerie permettrait bientôt de diffuser les nouvelles versions partout et rapidement.

Jusque-là, le canon était partiellement connu d'une élite. Un cercle plus grand y avait accès à travers le prisme des commentaires, des sous-commentaires et des traités spécialisés. La masse des fidèles, enfin, n'entendait par le biais de la prédication que la littérature narrative fondant la morale et les rites populaires. Le futur roi inspira une sélection des commentaires et des traités fondée sur des critères classiques qui revenaient à vérifier l'adéquation doctrinale des écrits post-canoniques avec le Canon. Un témoin de l'époque raconte avoir vu ainsi rejetée une pile de cinq cents manuscrits dont certains appartenaient vraisemblablement à la tradition non-mahāvihāravāsin présentée plus haut. Pour la prédication, notre réformateur donnait l'exemple de sermons improvisés dans lesquels il s'efforçait de donner à la dévotion populaire une assise doctrinale voire rationnelle, ce qui entraînerait une littérature homilétique nouvelle.

Naturellement préoccupé par le « sens » et le « non-sens » des pratiques religieuses, le futur roi était en plus défié quotidiennement, comme toute l'élite de sa génération, par les Européens, diplomates ou missionnaires, qui ridiculisaient les superstitions des bouddhistes. Ces provocations lui firent réactiver deux séries de principes classiques d'interprétation, l'une soulignant le caractère profondément « rationaliste » du Bouddha, l'autre permettant de relativiser la portée doctrinale des paraboles narratives. Cette dernière distingue deux types de discours, l'un courant, conventionnel *(sammuti)*, mettant en scène des êtres individués, l'autre doctrinal, ultime *(paramattha)*, réduisant les êtres à leurs composants. En dernière analyse, seul ce dernier discours, celui de l'*Abhidhamma Piṭaka*, est vrai.

La prise en charge de l'héritage religieux du roi Mongkut par son fils Vajiranyana — qui devint Patriarche de tout le pays — permit au groupe réformateur d'avoir une influence sans commune mesure avec le nombre relativement insignifiant de ses membres. Peu à peu fut mis sur pied et généralisé un programme d'études de doctrine et de pāli uniforme pour tous les religieux du pays. Sachant que les manuels furent rédigés principalement par Vajiranyana ou ses disciples, qu'ils furent publiés en langue et caractères siamois, qu'ils furent d'abord enseignés par des moines Thammayut, on comprend que, sans besoin d'autodafés, la littérature hétérodoxe et régionale devait peu à peu céder le champ, d'autant plus irrémédiablement que personne ne saurait bientôt la lire.

Jusqu'alors la reconnaissance publique des chefs religieux dépendait surtout de leur sainteté, de leurs prouesses ascétiques ou magiques, bref de leur mise en pratique *(patipatti)* de la Doctrine. Désormais, le système de nomination de la hiérarchie administrative religieuse et même des supérieurs de pagode favoriserait ceux qui avaient réussi les examens des nouveaux cursus, autrement dit ceux qui, ayant une connaissance scolaire *(pariyatti)* de la Doctrine et de la Discipline, se comporteraient en agents dociles du pouvoir central.

B / Le dépassement de la lettre

Moine Mahānikāya formé selon l'esprit de Mongkut et selon les programmes de Vajiranyana, Buddhadasa (né en 1906) a voulu mener plus loin l'œuvre de ses mentors. Il a été soumis à des influences ignorées ou refusées par ses prédécesseurs : du mouvement moderniste cingalais de Dharmapala, il a gardé la conviction que les bouddhistes pouvaient et devaient militer aussi activement que les chrétiens ; des bouddhistes occidentaux, il a aimé la conviction que le bouddhisme, religion de l'intelligence, était objectivement supérieur aux religions de la foi ; des bouddhologues européens, il a appris que la vérité ultime n'était pas celle de l'*Abhidhamma*, mais celle de la Vacuité exposée par le Mādhyamika ; du bouddhisme Zen, connu lui aussi à travers des traductions occidentales, il a retenu la vanité des Ecritures, des rites, des institutions ; de l'occidentalisation rapide de la Thaïlande enfin, il a conclu que le seul moyen de lui conserver son identité et son bouddhisme était de rendre ce dernier immédiatement « utile » tant pour les individus que pour la société.

Buddhadasa transforme les catégories du discours conventionnel *(sammuti)* et ultime *(paramattha)* en « langage humain » et en « langage dhammique ». Le premier exprime le sens commun, matériel, littéral, mythique ; le second le sens profond, psychologique, spirituel, vrai. Tout nom, qu'il soit commun (travail, homme, rire) ou technique *(kamma, nāma-rūpa, magga-phala)* est passible d'une interprétation à deux niveaux, humain et dhammique, dont les contenus paraissent souvent hétérodoxes sinon subversifs à beaucoup de contemporains. Tout le monde admet bien que ce qui ne concourt pas au détachement n'est pas bouddhiste, mais quand Buddhadasa y assimile les dons aux religieux ou certaines pratiques de méditation, il scandalise. Tout le monde professe qu'on ne doit rien croire avant de l'avoir personnellement éprouvé comme vrai, mais quand il illustre ce principe par son agnosticisme voire son scepticisme à propos des renaissances après la mort, beaucoup crient à l'hérésie et à la fin du bouddhisme. Tout le monde est habitué à assimiler la Nation à la Thaïlande dans ses frontières actuelles, mais quand il définit la Nation comme une entité morale qui est absente même de la Chambre des députés, il paraît plus dangereux que les communistes.

Son interprétation de la théorie des renaissances permet de présenter succinctement sa méthode et de comprendre sa portée. Partant du principe que le Bouddha a invité à se libérer de la souffrance *hic et nunc* et qu'il considérait comme un faux problème ce qui touchait à l'existence après la mort, Buddhadasa refuse de faire comme si la libération finale devait se produire au terme de milliers d'existence à venir. Comme les textes parlent pourtant fréquemment de « naissances » à des vies successives, il faut trouver un moyen d'accorder cette façon de parler conventionnelle à la réalité scientifique comme à la vérité ultime. Ce moyen, c'est de considérer qu'une « naissance » correspond à une manifestation égoïste du moi. Se mettre en colère, c'est naître démon ; avoir une pensée sublime, c'est naître dieu ; exister sans être attaché à son moi, c'est ne pas naître. La cosmologie traditionnelle, avec ses étages célestes et infernaux, se trouve donc, comme le Nibbāna, ramenée à l'horizon de la conscience immédiate. Or, le système religieux bouddhiste et le système politico-social

qui y est lié sont normalement fondés sur la théorie des renaissances et le mécanisme des actes méritoires nécessaires pour entraîner une libération le plus souvent lointaine. En psychologisant le processus, Buddhadasa prétend sauver le bouddhisme alors que, pour ses adversaires, il le vide de sa substance.

Buddhadasa a donc porté plus loin que Mongkut et le retour aux sources et la réponse aux idées modernes : il rejette beaucoup de textes orthodoxes (*Abhidhamma* et commentaires classiques) qu'il considère comme infidèles au message originel du Bouddha et inutiles pour le monde d'aujourd'hui. Au contraire, le *Sutta Piṭaka*, correctement interprété, contient une analyse des processus physiques et mentaux sur laquelle il est possible de fonder une éthique des plus modernes, capable de relever les défis de l'image et du développement scientifiques du monde. Pourfendeur des commentateurs anciens, Buddhadasa a fini par devenir un commentateur moderne, un de ceux qui édifient la Tradition en la reliant à l'Ecriture dans le langage et selon les valeurs de leur époque.

★ *Notes* : [1] On sait que le Theravāda (ou Sthaviravāda) essaima à Ceylan en 250 a.C. où il fut représenté par des bonzes du Mahāvihāra. En l'an 35 a. C., avant la mise par écrit du Tripiṭaka, la première controverse surgit de dissensions intérieures entre les Paṅsakūlika, dont il est dit qu'ils plaçaient la pratique en premier, et les Dhammakathika, qui soutenaient la précellence de la science. Ces derniers l'emportèrent et l'on peut penser que leur victoire renforça l'autorité du Mahāvihāra sur la rédaction des écritures, car le fonds de la controverse touchait à un problème qui dominera toute l'histoire religieuse des sectes de Ceylan. Il n'est pas impossible de reconnaître dans les Paṅsukūlika une faction issue du développement du Mahāyāna en Inde, dont on sait que l'influence fit éclore une tendance scissionnaire dans pratiquement toutes les sectes anciennes, faisant peut-être d'eux le premier groupe *(gana)* cingalais d'inclination mahāyaniste. C'est au début du règne du roi Vaṭṭāgamani que fut fondé l'Abhayagirivihāra où s'établit un groupe de moines séparé du Mahāvihāra, à la suite de l'expulsion d'un bonze accusé de fréquenter le milieu familial des laïcs. Les adeptes du Mahāvihāra vivaient donc complètement en dehors du siècle, et il faut remarquer que la tendance contraire exprimée par les Abhayagirivāsin va dans le sens d'un saṅgha mêlé aux rites de la vie quotidienne, aux initiations et aux cérémonies mondaines dont les sources ne pouvaient être que brahmaniques. En 32 a.C., ces religieux furent renforcés par un autre groupe venant du Sud de l'Inde et appartenant à l'école Vajjiputtaka, dont les théories avaient été autrefois condamnées au concile de Vaiśalī. L'abbé du monastère adopta les vues de leur maître Dhammaruci, inaugurant un schisme qui allait se prolonger durant près de douze siècles, et les Abhayagirivāsin reçurent le nom de Dhammarucika.

Plusieurs autres groupes montrent la richesse des courants religieux à Ceylan, sans que soient définies leurs relations avec les *nikāya* officiels. Les Vajirīya, les Andhaka, les Hemavatika, sont reconnus dans les chroniques cingalaises et par le grand commentateur Buddhaghosa. Celui-ci mentionne également, dans son commentaire du Kathāvatthu, les Vetullaka qu'il faut peut-être identifier avec les Vajirīya, adeptes probables du Vajrayāna, dont on trouve des traces à Ceylan entre les IXe et XIe siècles. Parmi les apôtres indiens qui propagèrent au VIIIe siècle le Vajrayāna en Chine, l'un d'entre eux venait précisément de Ceylan. Certaines thèses des Vetullaka sont en effet teintées de bouddhisme tantrique. Une autre secte appelée Nilapaṭadhara ou Nilapaṭadarsana, affiliée aux Sammatīya et dont les membres portaient une robe bleue, est également signalée dans le Nikāyasaṃgraha. Enfin, les contacts fréquents avec l'Inde du Sud avaient fait aussi se développer la culture sanskrite. Le Mahāvaṃsa, chronique historique et religieuse du pays cingalais, donne de nombreux témoignages de l'existence du brahmanisme remontant à la période la plus ancienne de l'île et montre que des pratiques hindoues s'étaient mélangées au culte bouddhique, tout particulièrement au cours de la période de Polannaruva (1017-1235). Les adeptes de l'Abhayagiri et du Jetavana semblent avoir été moins attachés à la rédaction de textes ou de commentaires en pāli et davantage concentrés sur les méthodes techniques de méditation dont les manuels pouvaient être rédigés en langue locale. Inversement, les Mahāvihāravāsin furent de grands écrivains de langue pāli dont le prestige éclipsa progressivement l'influence rituelle et mystique exercée sur les individus par l'enseignement hybride des autres sectes.

La conséquence des réformes imposées au saṅgha par le roi Parākramabāhu (1153-1186) fut que seule la secte du Mahāvihāra eut qualité pour représenter l'orthodoxie. Les documents historiques de la péninsule indochinoise montrent que ces réformes se sont rapidement propagées en Birmanie et en Thaïlande et que le Theravāda d'outre-mer fut plus ou moins solidaire du clergé insulaire. Or le Theravāda présent en Asie du Sud-Est depuis le VIIe siècle reflétait nécessairement les différents courants que se partageaient depuis le début de notre ère l'autorité religieuse dans le monde indien. L'influence de Ceylan sur les pays où s'implanta le Theravāda avant la fin du XIIe siècle doit être étudiée en fonction des données de cette période et il n'existe aucun argument pour faire douter qu'elle fut le fait de tous les *nikāya* et sub-*nikāya* qui composaient alors le saṅgha.

En revanche, la réforme de Parākramabāhu est connue pour avoir porté tout particulièrement sur ses trois principaux *nikāya* qui divisaient le saṅgha. On peut deviner que l'intention fut par-dessus tout d'abolir l'opposition politique et religieuse au Mahāvihāra qui avait à ce moment gagné l'appui du roi. Cette décision ne fut cependant pas sans conséquences au sein même du Mahāvihāra qui dut être réunifié et purifié. La raison de cela fut qu'une partie des moines de ce *nikāya* était opposée à toute réconciliation avec ceux de l'Abhayagiri et du Jetavana accusés d'utiliser des ouvrages non-orthodoxes comme le Vetullapiṭaka. En réalité, la corruption de ces deux *nikāya* fut établie sans aucun souci de méditation et leur ordre dissous. Toutefois, la réforme ne fut pas couronnée d'un succès immédiat et l'on sait que d'autres tentatives du même genre furent renouvelées sous les règnes suivants de Vijayabāhurāja III (1232-1236) et Parākramabāhurāja II (1236-1268). Elle provoqua néanmoins un tournant historique dans l'histoire du saṅgha qui aboutit au départ de nombreux Theravādin — originaires probablement des trois sectes ou, selon le Cūḷavaṃsa, seulement du Mahāvihāra — dans les contrées étrangères. Cette réforme de 1165, même si son succès ne fut pas total, marque en tout état de cause une rupture dans l'histoire du Theravāda. Le Mahāvihāra se substitua en quelque sorte au Theravāda, c'est-à-dire à l'ensemble des divers courants qui le composaient au préalable, et éclipsa complètement l'Abhayagirivihāra et le Jetavanavihāra qui ne furent plus mentionnés nulle part. On est donc fondé à parler d'un Theravāda réformé à partir de cette date.

● E. LAMOTTE, *Histoire du bouddhisme indien des origines à l'aire saka*, Louvain, 2e éd. 1976. — H. BECHERT, *Buddhismus, Staat und Gesellschaft in den Ländern des Theravāda-Buddhismus* : Erster Band, *Allgemeines und Ceylan*, Frankfurt am Main-Berlin, 1966, et Zweiter Band, *Birma, Kambodscha, Laos, Thailand*, Wiesbaden, 1967. — A. BAREAU, *Les religions de l'Inde*, Tome III, *Le bouddhisme indien*, Paris, 1966, pp. 7-246. — F. BIZOT, « Le figuier à cinq branches », *Recherches sur le bouddhisme khmer* I, Paris, PEFEO, vol. CVII, 1976 ; « La grotte de la naissance », *Recherches sur le bouddhisme khmer* II, Paris, PEFEO, vol. LXVII, 1980, pp. 121-173 ; « Le don de soi-même », *Recherches sur le bouddhisme khmer* III, Paris, PEFEO, vol. CXXX, 1981 ; « Les traditions de la pabbajjā en Asie du Sud-Est », *Recherches sur le bouddhisme khmer* IV, Göttingen, Abhandlunger der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, 1988. — G. CŒDÈS, *Les peuples de la péninsule indochinoise*, Paris, 1962. — **Pour la cosmologie traditionnelle :** G. GŒDÈS et Ch. ARCHAIMBAULT, *Les Trois Mondes*, Paris, Ecole française d'Extrême-Orient/Adrien-Maisonneuve, 1973. — E. DENIS, *La lokapaññatti et les idées cosmologiques du bouddhisme ancien*, 2 vol., Paris, Dif. Honoré Champion, 1977. — **Pour les courants modernes :** L. GABAUDE, *Une herméneutique bouddhique contemporaine de Thaïlande : Buddhadasa Bhikkhu*, Paris, Ecole française d'Extrême-Orient/Adrien-Maisonneuve, 1987.

François BIZOT et Louis GABAUDE.

→ II : *Ātman*, Bouddhisme.

DE LA PENSÉE DES BIRMANS

La Birmanie avec ses 35 millions d'habitants présente une mosaïque d'ethnies et de religions.

Néanmoins, la religion « officielle » ou encore de la majorité est le bouddhisme *Theravāda* qui occupe une place prépondérante dans la vie des Birmans et en est de ce fait le guide spirituel et philosophique.

C'est pourquoi dans les villes et les villages le quotidien s'imprègne des rites et des croyances reflétant leur vie culturelle.

I - Le bouddhisme birman

Son existence pose le problème de sa pénétration et de sa propagation.

A / La Birmanie et l'indianisme

Dès le IXe siècle les Birmans se sont installés en villages dans la plaine de Kyauksé, notamment dans la région fertile de Pagan, appelée Arimaddana. A la même époque le pays était sous la domination des royaumes pyu et môn dont la puissance rayonnait par les villes mônes de Thaton et de Pégu, ainsi que par Prome, capitale pyue.

Les Môns et les Pyus connaissaient et pratiquaient les